

---

# La fabrique institutionnelle des enfants-sorciers à Lubumbashi (République démocratique du Congo)

*The Institutional Manufacture of Child Witches in Lumbashi (Democratic Republic of Congo)*

Edoardo Quaretta

---



## Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/22646>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.22646

ISSN : 1777-5353

## Éditeur

Éditions de l'EHESS

## Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2018

Pagination : 853-880

ISBN : 978-2-7132-2743-1

ISSN : 0008-0055

## Référence électronique

Edoardo Quaretta, « La fabrique institutionnelle des enfants-sorciers à Lubumbashi (République démocratique du Congo) », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 231-232 | 2018, mis en ligne le 15 décembre 2020, consulté le 02 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/22646> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.22646>

---

© Cahiers d'Études africaines

## La fabrique institutionnelle des enfants-sorciers à Lubumbashi (République démocratique du Congo)

Dans cet article, je propose de mener une réflexion sur l'entrelacement complexe d'agents et d'actions dans l'espace public urbain de Lubumbashi. Plus précisément, j'insiste sur les stratégies d'intervention de la congrégation catholique des Salésiens, du gouvernement provincial du Haut-Katanga et des Églises de Réveil<sup>1</sup>, relativement au phénomène des « enfants-sorciers ». En me basant sur quelques passages d'une ethnographie conduite dans la province du Haut-Katanga (République démocratique du Congo), j'examinerai les façons de « penser » de ces institutions (Douglas 1986)<sup>2</sup> et des acteurs qui y opèrent. Le but de cet article est de faire émerger les différentes conceptions de ce phénomène fort complexe ainsi que les stratégies pour l'appréhender dans un contexte de désinstitutionnalisation étatique avancée (Trefon 2004) et de progressive dé-ritualisation dans plusieurs domaines de la vie sociale lushoïse (Noret & Petit 2011), y compris l'enfance et sa prise en charge publique.

Les données ethnographiques présentées dans ce texte révèlent que les « enfants-sorciers » de Lubumbashi sont le produit, d'une part, des dispositifs<sup>3</sup>

1. Par cette dénomination, je me réfère à l'univers des mouvements fondamentalistes chrétiens et d'inspiration pentecôtiste qui sont apparus en Afrique, et au Congo, à partir des années 1990. Ce renouveau religieux correspond à la diffusion de nouveaux acteurs chrétiens transnationaux mais aussi à une multitude d'initiatives locales plus ou moins formalisées et à la structure hiérarchique très variable. Pour l'analyse de ce phénomène religieux à Lubumbashi, voir KAKOMA SAKATOLO ZAMBEZE & NGANDU MUTOMBO (2001) ; concernant l'Afrique de manière plus générale, voir MEYER (1998) et FANCELLO (2008).
2. Il est convenable de se référer à une définition large d'institution telle que « regroupement social légitimé » (DOUGLAS 1986 : 46) afin de considérer la répétition des pratiques consolidées, la construction des représentations, les classifications et les formes de légitimation.
3. Par « dispositif », j'entends le concept tel que formulé dans les travaux de M. FOUCAULT (1976 ; 2004). Une définition concise et claire de ce concept est donnée par M. MINELLI (2007 : 99, ma traduction de l'italien) : « Il s'agit d'un ensemble de pratiques, de techniques et de styles de raisonnements qui constituent et alimentent des réseaux sociaux pour la production et l'inscription de la subjectivité. Il s'agit de pratiques et de discours, distribués

institutionnels mis en place pour la prise en charge de l'enfance « en rupture familiale »<sup>4</sup> ; de l'autre, l'accusation de sorcellerie dont les enfants font l'objet exprime un idiome interprétatif de la réalité sociale, traversant tous les milieux sociaux et les cadres institutionnels, et à laquelle les acteurs sociaux ont recours pour appréhender la précarité, l'insécurité, la déviance et la marginalité qui affectent la vie de nombreux enfants congolais. La thèse générale que je veux soutenir est que les politiques de l'enfance « en rupture familiale » cernent à Lubumbashi un terrain sur lequel, par des idéologies et des savoirs techniques historiquement déterminés, les trois acteurs au centre de cet article se confrontent afin de définir leur place et leur légitimité en société. Face à ces dispositifs institutionnels, les acteurs sociaux, opérateurs et gens ordinaires, ne sont pas des agents passifs : ils mobilisent ces mêmes discours à leur convenue et, souvent, de manière ambivalente. La sorcellerie s'impose comme idiome interprétatif, souterrain et transversal à ces dispositifs d'inscription sociale (l'éducation normative des Salésiens, la répression de la Province, la guérison spirituelle des Églises), lorsque ces derniers échouent à aborder les implications morales et culturelles concernant l'enfance marginalisée, au-delà du problème normatif du comportement des enfants (les transgressions, les mensonges, les fugues, la dispersion scolaire, vivre dans la rue).

Les réflexions et les données présentées ici sont le fruit d'un travail d'enquête mené depuis 2009 sur les enfants accusés de sorcellerie à Lubumbashi, capitale du Haut-Katanga<sup>5</sup> en République démocratique du Congo. Une enquête de terrain de type socio-anthropologique a porté une attention particulière aux aspects pragmatiques et interactionnels des pratiques relatives à la construction sociale de l'enfance et de la parenté. J'ai interrogé les accusations de sorcellerie envers les enfants, non pas seulement à partir des Églises de Réveil, sur lesquelles la littérature existante s'est souvent concentrée, mais aussi à partir des différentes instances de prise en charge de l'enfance dans le monde urbain de Lubumbashi. Ce détour méthodologique m'a permis de mettre en évidence le lien étroit entre la production des « enfants-sorciers » et la construction sociale des normes relatives à l'enfance et à la famille produites par plusieurs institutions depuis l'époque coloniale. Cette approche donne l'opportunité de

---

de façon capillaire, qui peuvent être appréhendés soit comme formes de construction de la "personne", soit comme formes d'assujettissement à des rapports de forces spécifiques. »

4. Cette expression apparaît dans le « Plan d'Action Triennal » relatif aux politiques de la Province du Katanga pour les années 2007-2010. « Enfant en rupture familiale » désormais remplace, dans les documents officiels de la Province, la dénomination « enfant de la rue ».
5. La province du Haut-Katanga est la plus méridionale de la République démocratique du Congo. Elle est le résultat de la division administrative, en 2015, du Katanga en quatre nouvelles provinces : Tanganyika, Haut-Lomami, Lualaba et Haut-Katanga.

montrer que ce ne sont pas nécessairement les accusations de sorcellerie qui conduisent des enfants à vivre dans la rue. Ce sont également les dispositifs institutionnels de prise en charge de ces enfants et, plus largement, leur style de vie, qui suscitent une interprétation en termes de sorcellerie.

Deux déclinaisons de la sorcellerie relative à l'enfance lushoïse existent : l'une relevant d'une action institutionnelle, individualisant et marginalisant les enfants de la rue, qui reproduit des mécanismes d'exclusion et d'étiquetage social localement interprétés par l'idiome de la sorcellerie ; l'autre, prédominante dans les Églises de Réveil, relevant d'une interprétation sorcellaire des maux individuels par une logique persécutrice (Zémpleni 1975 ; Ortigues & Ortigues 1984) qui remet en cause l'ordre des rapports sociaux (et familiaux) à partir de la position ambivalente et marginale des enfants dans les réseaux parentaux. La séparation que j'opère entre ces deux cas de figure est purement analytique. Sur le terrain, les limites entre les deux dynamiques ne sont pas nettes ni linéaires. Au contraire, elles entretiennent dans la plupart des cas un rapport de contiguïté. La recomposition de ces deux dynamiques nous permettra de montrer qu'au soubassement du phénomène « enfant-sorcier » agissent des tensions transformatrices et émancipatrices des nouvelles générations qui apparaissent sous des épiphénomènes tels que les enfants de la rue et semblent être sanctionnées, tant dans l'espace public que privé des familles, par le recours à l'association et à l'accusation de sorcellerie.

#### L'apparition des « enfants-sorcières » et des enfants de la rue à Lubumbashi

Les « enfants-sorcières » et les enfants de la rue font leur apparition à Lubumbashi et, plus généralement en République démocratique du Congo, après une période de crise socio-économique qui fut particulièrement prononcée au moment de la transition politique du pays (1990-1997). La transition politique du Zaïre s'inscrit dans la continuité d'une période historique, les années 1980, caractérisée dans presque la totalité des pays en voie de développement par une profonde crise économique. Les conditions de vie des populations des pays concernés par l'application des programmes d'ajustement structurel (PAS) imposés par le FMI et la Banque mondiale se dégradèrent de manière impressionnante (Williams 1994). La réduction drastique du budget des dépenses publiques, la chute des salaires et du pouvoir d'achat, qui concernaient une grande partie des pays de l'Afrique, conduisirent à une détérioration des conditions de bien-être, du niveau d'alimentation et d'instruction des familles et des enfants de ces pays (Cornia *et al.* 1987 : 57). La crise des années 1980

et 1990 eut un impact dramatique sur l'économie et le tissu social du Congo. La décomposition postcoloniale congolaise a été analysée par une littérature importante qui a pris en compte sous différents aspects la faillite du modèle économique nationaliste du régime de Mobutu (1965-1997) appelé « zaïrianisation » (Young & Turner 1985) : un modèle économique basé sur la rente minière et l'endettement. L'histoire économique du Katanga des années 1990 s'inscrit ainsi dans le cadre plus large de banqueroute de l'État national (Trefon 2004).

L'économie régionale katangaise se caractérisa par la faillite des entreprises publiques (Rubbers 2006), le déclin du commerce et une informalisation générale (Nkuku & Rémon 2006). L'instabilité économique provoqua une érosion de l'emploi et une chute des salaires. Les foyers de Lubumbashi éprouvèrent dès lors d'énormes difficultés à remplir les besoins primaires de ses membres (nourriture, soins de santé, écoles, vêtements). Il n'est pas rare, à partir de ce moment, que les enfants abandonnent l'école pour contribuer au budget de leur foyer (Petit 2003). L'apparition massive des enfants de la rue est, selon plusieurs observateurs, la conséquence de cette crise et du notable affaiblissement du modèle patriarcal de la famille urbaine (Dibwe dia Mwembu 2001). En effet, le modèle familial hérité de la colonisation belge, qui investissait d'autorité l'homme avec un emploi et un salaire, traversa une profonde crise qui comporta, dans les couches les plus pauvres de la population, une recomposition des rapports de forces internes aux familles. Les enfants représentèrent dès lors une force de travail importante, ne fût-ce que pour pourvoir au paiement de leurs frais de scolarité (Kaumba 2005 : 36-37). Les enfants, de même que les femmes, acquirent une responsabilité économique et une relative autonomie au sein des familles ouvrières et urbaines. Le relatif déclin de l'autorité du père s'accompagna d'une redéfinition des identités urbaines vers des formes d'individualisation des jeunes et des enfants au Katanga. Des phénomènes tels que l'abandon scolaire, la désaffiliation, le retour aux activités rémunératrices des jeunes et le pouvoir gagné dans l'économie familiale témoignent du processus d'autonomisation de cette catégorie sociale par rapport aux formes d'autorité plus anciennes.

L'érosion du tissu économique et la transformation des structures de la société depuis 1990 ont engendré l'émergence de nouveaux acteurs qui se sont imposés comme sujets institutionnels, au sens large du terme, afin d'exercer un pouvoir normatif et disciplinaire sur l'enfance et la famille. Les « enfants-sorciers » sont, dans une certaine mesure, le produit aliéné de ce travail de prise en charge et de construction sociale de l'enfance. Ils représentent une catégorie d'« enfance vulnérable » qui, au même titre que l'enfance ordinaire, constitue un « champ de bataille » pour l'affirmation institutionnelle de ces

acteurs. En premier lieu, les missions catholiques comme les Salésiens qui, depuis l'époque coloniale, ont mis en place des dispositifs pour l'accueil, l'éducation et la réinsertion familiale des enfants « désœuvrés », aujourd'hui appelés « enfants de la rue ». En deuxième lieu, la quasi totale absence de politiques sociales menées par l'État a favorisé le travail des organisations non gouvernementales (ONG) qui ont partiellement pallié la fin du paternalisme industriel et la faillite de l'État (Giovannoni *et al.* 2004 ; Poncelet *et al.* 2010). Les ONG internationales s'occupant des droits et du bien-être de l'enfant se sont investies dans l'étude du phénomène « enfants-sorcières », en réalisant des campagnes de sensibilisation des populations locales et d'information du public occidental. L'un des effets de la médiatisation de ce phénomène a été de le superposer à la catégorie des enfants de la rue, cette dernière aussi objet, au niveau mondial, des politiques humanitaires (D'Haeyer 2004 ; Aguilar Molina 2005 ; Human Rights Watch 2006 ; Ballet *et al.* 2007 ; Cimpric 2010). La présence dans les rues des villes congolaises de nombreux enfants victimes d'accusation de sorcellerie a été tellement prégnante que la figure de l'« enfant-sorcier » semble remplacer, dans l'opinion courante, l'image des enfants de la rue. Si, dans d'autres contextes, la « rue » devient le lieu qui exprime la marginalité de ces enfants (Lucchini 1993 ; Morelle 2008), au Congo, l'exclusion sociale des enfants, que ce soit dans un centre de rééducation ou dans l'enceinte d'une église de réveil, semble se cristalliser autour de la figure du sorcier.

Enfin, les mouvements fondamentalistes chrétiens et, plus particulièrement, les églises issues du Réveil néo-pentecôtiste des années 1990 (Kakoma Sakatolo Zambeze & Ngandu Mutombo 2001) ont joué un rôle prépondérant dans la reformulation des structures sociales, tant d'un point de vue des liens de solidarité extracommunautaire que des identités individuelles. Et cela non sans contradictions. L'un des effets paradoxaux d'une crise sévère comme celle vécue au Congo est que « en même temps qu'elle réduit les moyens de la solidarité communautaire, elle rend celle-ci plus que jamais nécessaire mais aussi plus exigeante » (Marie 1997 : 8). Dans la pratique, les Églises de Réveil semblent ainsi travailler sur la tension existant entre la tendance à l'individualisation/autonomisation des jeunes et des enfants et, paradoxalement, la nécessité de façonner des nouvelles formes de solidarité extracommunautaires. Cette double dynamique passe par la « politique de la délivrance » (Mary 2002) qui vise, d'une part, à contrôler et sanctionner les comportements antisociaux des enfants (l'hypocrisie, l'orgueil, les « anti-valeurs ») ; de l'autre, à blâmer les rapports familiaux socialement construits par alliance avec les membres de la famille plus lointains. Par les accusations de sorcellerie, les Églises de Réveil traduisent la crise des relations familiales

médiées par les pratiques sociales de la cohabitation, du partage et de la commensalité et prônent la recomposition originale de nouvelles formes de solidarité extracommunautaires dans une communauté de *born-again*.

Le dernier événement méritant d'être mentionné pour contextualiser l'apparition des « enfants-sorciers » et des enfants de la rue à Lubumbashi est le conflit entre Katangais et originaires du Kasai, province voisine, qui a éclaté en 1992-1993 (Bakajika 1997). Le conflit entre Katangais et « Kasaiens » eut comme épilogue la violente expulsion d'une large partie de ces derniers de la Province. De nombreuses familles mixtes furent ainsi démembrées et des centaines de refoulés du Katanga durent faire face aux difficultés de réinsertion dans leur village supposé d'origine au Kasai (Dibwe dia Mwembu 2001). L'expulsion des Kasaiens est significative dans la mesure où elle a entraîné, à partir des années 2000, le retour de nombreux enfants qui rejoignirent par voie ferrée le Katanga dans l'espoir de retrouver une partie de leur famille restée dans la Province à l'époque des expulsions ou de trouver une vie meilleure. Aux yeux des habitants de Lubumbashi, les enfants de la rue sont censés être ressortissants du Kasai et sont ainsi doublement stigmatisés (comme enfants de la rue et comme Kasaiens).

### La prise en charge de l'enfance marginalisée par les Salésiens

Lubumbashi (ex Elisabethville) fut fondée en 1910. La ville doit son développement économique et démographique à l'entreprise minière de l'Union minière du Haut-Katanga (UMHK) qui y fut installée la même année. L'UMHK, soutenue par l'administration coloniale et l'Église catholique, fit d'une région à vocation agricole et peu peuplée l'un des centres industriels les plus importants d'Afrique centrale. Les institutions coloniales introduisirent au Katanga un modèle de famille nucléaire et chrétienne dont le père était le chef de famille, et la mère et les enfants, à partir des années 1925, des éléments de stabilisation et de cohésion du noyau familial (Dibwe 2001 ; Rubbers 2013). À l'Église catholique fut confiée la tâche de construire le système éducatif du pays et la prise en charge de l'enfance. Les missions catholiques mirent en place un système scolaire efficient (Poncelet *et al.* 2010), promurent la socialisation des enfants par les mouvements de jeunesse (Tilman 2001), organisèrent les premiers centres d'accueil pour enfants « désœuvrés ». Pour ce qui concerne l'ethnographie présentée dans ce texte, je me pencherai sur le rôle joué par la mission catholique de la congrégation salésienne.

Installée à Elisabethville en 1911, la congrégation salésienne orienta sa mission vers l'éducation religieuse et l'organisation du secteur scolaire. Les

premiers objectifs des missionnaires au Katanga étaient « l'enseignement primaire et secondaire pour enfants blancs et l'enseignement professionnel pour la jeunesse noire »<sup>6</sup>. La lutte contre l'analphabétisme et l'encadrement de la jeunesse délaissée devint le fondement qui inspira le travail de la congrégation. Ainsi, tout en gardant à Elisabethville des écoles d'élite, les Salésiens organisèrent des écoles professionnelles dans les missions rurales. Indissociable de la demande de main-d'œuvre semi-qualifiée requise par la naissante industrie minière, le vif intérêt de la congrégation pour la prise en charge de l'enfance et de la jeunesse s'expliquait par la tentative de construire une nouvelle représentation de l'enfance urbaine autour d'une éthique catholique. La construction sociale de l'enfance par les Salésiens reposa sur un principe d'individuation de l'enfant comme sujet physiquement et intellectuellement immature et, en même temps, sur une nette séparation spatiale des enfants du monde des adultes en prônant la primauté de l'école comme milieu éducatif, les jeux, et non pas le travail comme activité propre à l'enfance. Ainsi, depuis l'époque coloniale, cette conception de l'enfance, en éloignant les enfants des sphères de socialisation et de production des adultes, a créé une responsabilisation croissante des parents vis-à-vis de leurs enfants.

Après l'indépendance du pays en 1960, la congrégation salésienne s'engagea davantage dans la prise en charge de l'enfance désœuvrée avec des projets financés par des sujets privés. C'est à partir des années suivant l'indépendance qu'apparut l'idée de créer des centres de récupération et de rééducation pour une population croissante de jeunes abandonnés dans les rues des grandes villes congolaises.

Aujourd'hui, bien que réduite, l'œuvre salésienne continue à jouer un rôle important dans la prise en charge publique de l'enfance<sup>7</sup>, notamment par les centres d'accueil pour enfants de la rue Bakanja Ville et Bakanja Centre. Une partie des enfants présents dans ces deux centres s'est retrouvée dans

6. C'est ce qu'on peut lire dans une monographie de 1961 intitulée « Cinquantenaire des œuvres de Don Bosco en Afrique centrale 1911-1961 », rédigée par le diocèse de Sakania à Elisabethville. Il s'agissait d'ailleurs du système classique d'implantation des missions salésiennes. La congrégation s'occupait en premier lieu, partout là où elle implantait ses écoles, des immigrants européens et de leurs enfants. En deuxième lieu, venait la formation des jeunes indigènes. Ceci n'est pas étonnant car cela met en lumière de quelle manière l'évangélisation, dans ses premières phases de déploiement, suivait la route de l'impérialisme des nations européennes.

7. Concernant les enfants de la rue et la prise en charge des enfants défavorisés, les Salésiens œuvrent par l'ASBL Œuvre Maman Marguerite (OMM) fondée en 1994. L'OMM est un réseau qui regroupe douze centres d'accueil pour enfants et est financée partiellement par la congrégation et, en large partie, par des bailleurs de fonds internationaux à travers des projets présentés par le « Bureau salésien des projets » de l'ASBL.



la rue suite à une accusation de sorcellerie<sup>8</sup>. Dans des cas où l'accusation de sorcellerie est la cause de l'abandon de l'enfant et des conflits internes à la famille, les missionnaires refusent de la prendre en compte. Le contre-discours qu'ils mobilisent fait plutôt référence à la « responsabilité » des parents, aux conflits perpétuels dans la « famille africaine » et à la vulnérabilité des enfants des périphéries de la ville nécessitant une rééducation. Étant donné que le catholicisme reste la confession religieuse la plus répandue (Nkuku & Rémon 2006), ce discours anti-sorcellerie peut rejoindre celui des familles des enfants de la rue. Les salésiens proposent à l'enfant de rue d'abandonner les « manières de vivre de la rue » en en dénonçant les aspects négatifs et dangereux. Ils insistent sur la nécessité pour l'enfant d'apprendre à gérer sa propre liberté, son droit et son devoir d'aller à l'école, et à respecter ses parents. Un aspect important du discours salésien, auquel adhèrent souvent les familles, est l'opposition entre la « rue » d'un côté et la famille et le centre d'accueil de l'autre, lieux où l'enfant doit être socialisé, « normalisé » et discipliné. Ainsi, les remèdes normatifs proposés par les religieux pour la réinsertion familiale peuvent être acceptés par les parents.

Un exemple tiré des premiers terrains de recherche auprès des centres salésiens nous aidera à situer les considérations exposées ci-dessus. À l'époque de ma rencontre avec Trésor, frère Arthur était aspirant salésien et, avec Patrice, l'autre aspirant salésien pour l'année 2010, il s'occupait de l'organisation du centre Bakanja Ville, en plein centre-ville de Lubumbashi. Âgé de 12 ans, Trésor, natif d'une ville du nord de la province katangaise, était le sixième d'une fratrie de neuf enfants. Au moment du décès du père, Trésor et ses trois petits frères furent récupérés par un oncle vivant à Lubumbashi. Ce dernier reprochait à la femme de son frère décédé d'être « irresponsable » et de ne pas s'occuper de ses enfants. Quand je visitai le foyer de Trésor, ses rapports avec l'oncle étaient très tendus à cause d'un problème de paiement des frais scolaires. Trésor, me disait-il, ne voulait plus être dépendant de l'oncle pour sa scolarité et souhaitait que les frais soient pris en charge par son grand frère. Poussé par ce désir d'indépendance, Trésor décida d'abandonner la famille et de gagner la rue où, toutefois, il ne resta pas longtemps avant d'être récupéré par les Salésiens. Plus tard, lorsque Trésor réintégra sa famille, j'ai pu observer dans quelle mesure l'action normative mise en place par les Salésiens conduisit l'oncle de Trésor, cinquantenaire aux valeurs catholiques fortement enracinées, à relativiser l'interprétation sorcellaire qui était mobilisée dans

---

8. À Bakanja Ville et à Bakanja Centre, j'ai eu accès aux archives des fiches de présence et aux statistiques concernant les enfants qui avaient vécu dans les centres. L'action d'enregistrement des effectifs et d'évaluation de l'activité des centres date de 2002 à nos jours.

la famille pendant l'absence prolongée du neveu<sup>9</sup>. En effet, les membres de la famille taxaient le comportement de Trésor d'« orgueilleux » du fait qu'il refusait le régime de réciprocité structuré autour du paiement des frais scolaires qui impose en retour aux enfants un « devoir d'amour » (Lallemand 1988) envers leurs tuteurs. Bien que personne de la famille n'avait eu recours au diagnostic d'un *mutumishi*<sup>10</sup>, la fugue conséquente au désir d'émancipation de Trésor suscita au sein de la maison le soupçon que ce dernier avait « attrapé le virus de la sorcellerie ».

Le dispositif mis en place par frère Arthur pour gagner cette confrontation jouait d'une part sur le rejet de l'accusation de sorcellerie, de l'autre sur la crainte de l'oncle d'être taxé de « père irresponsable » tant vis-à-vis des religieux que de son voisinage. La stratégie normative et le jugement moral mis en place par le frère salésien rebondissent sur la valeur pour les parents catholiques d'être reconnus en tant que « parents responsables ». « Responsabilité » signifie, en ce contexte, être en mesure de garantir aux enfants un milieu éducatif approprié et rejeter le discours de la sorcellerie, considéré comme arriéré et appartenant au milieu rural. En écoutant et en observant le frère salésien, il me semblait incarner une figure postcoloniale qui réactualisait les catéchistes et les instituteurs coloniaux dont le rôle fut institué dès les premières années de l'œuvre salésienne. Dans une certaine mesure, le discours sur la responsabilité des parents vis-à-vis des enfants rappelait les jugements sévères que tenaient les missionnaires de l'époque coloniale sur les familles et le milieu éducatif congolais<sup>11</sup>.

L'interprétation de l'oncle de la fugue de Trésor était, néanmoins, fortement ambivalente. L'homme confirmait tantôt le discours normatif des

9. Une tante paternelle avait explicitement affirmé, au cours d'une réunion familiale, que « quelqu'un nous a dit que Trésor devait avoir la sorcellerie » (Lubumbashi, 15 mai 2010).

10. En swahili, « *mutumishi* » veut dire « serviteur ». Dans le swahili de Lubumbashi, *mutumishi* indique plus généralement les « serviteurs de Dieu ». Le terme est utilisé pour désigner des figures religieuses de différents types. Par *mutumishi*, les gens font référence aussi bien aux pasteurs et prophètes d'une grande Église internationale qu'à un « intercesseur » qui bricole des éléments magico-religieux hétérogènes et œuvre au niveau du quartier ou de la commune.

11. Dans les documents coloniaux relatifs à l'enseignement et à l'éducation de la population indigène, il n'est pas difficile de repérer des commentaires méprisants sur le milieu familial congolais. Pour exemple, ce passage du « Projet d'organisation de l'enseignement libre au Congo belge avec le concours des sociétés de missions nationales » (POE), daté de 1924, que j'ai pu consulter aux archives salésiennes de Rome : « Le milieu familial, qui est le foyer de l'éducation en Europe, exerce en Afrique une influence déprimante : cases en ruines, hommes en guenilles si pas nus, parents frustes et sans retenue, préoccupations qui ne vont pas beaucoup au-delà des besoins de la vie animale, tout cela ne constitue pas précisément un milieu éducatif. »

Salésiens, tantôt revenait sur le soupçon de sorcellerie qui circulait dans la famille. D'une part, il parlait de « transgression » commise par son neveu, de l'autre, ne rejetait pas complètement l'idée que Trésor pouvait avoir été ensorcelé par « un virus ». Finalement, au fil des rencontres de médiation entre l'oncle, l'enfant et le Salésien, l'intervention de ce dernier découragea la famille à se rendre auprès d'une église de réveil pour vérifier s'il s'agissait effectivement de sorcellerie.

Le cas d'étude de Trésor montre que le travail de médiation des Salésiens arrive éventuellement à éviter que l'accusation de sorcellerie prenne le dessus sur une situation conflictuelle. La réussite de la réinsertion familiale de Trésor est également due au peu de temps passé par ce dernier dans la rue et dans le centre Bakanja. En effet, l'approche normative des prêtres et des centres d'accueil a comme conséquence de façonner une image institutionnalisée de l'« enfant de la rue » qui se cristallise, au fur et à mesure que l'enfant demeure hors du réseau parental, en celle d'un « enfant hors-lieu » (Connolly & Ennew 1996). Si, d'un côté, cette image institutionnalisée permet de cerner le sujet nécessitant de l'aide, de l'autre, elle risque de créer un processus d'étiquetage qui rend encore plus persistantes et stéréotypées les conditions dans lesquelles ces sujets se retrouvent imbriqués. Dans ce sens, le fonctionnement des centres d'accueil risque de produire des effets comparables à ceux des « institutions totales », telles que les prisons et les asiles : ils produisent des sujets « anormaux » (Foucault 1999) dont les comportements fautifs sont individualisés et attribués, selon les cas, à l'irresponsabilité de l'enfant, à la mauvaise éducation qu'il a reçue, aux mauvais amis qu'il côtoie, à l'irresponsabilité des parents. Ainsi conçu, l'enfant de la rue représente l'enfant hors-lieu par excellence par rapport aux paramètres d'une enfance socialement et historiquement déterminée et censée demeurer à l'intérieur de normes matérielles et symboliques bien définies : la famille, l'école, l'église, les mouvements de socialisation (James *et al.* 1998 : 38). Au-delà de la réinsertion familiale, l'enjeu de la médiation salésienne vise à affirmer un statut particulier des enfants, c'est-à-dire un statut de sujet à part entière, doué d'intentionnalité et responsable de ses actes. Localement, ceci est perçu de manière fort problématique. Les habitants de Lubumbashi, par le biais d'une telle représentation de l'enfance, considèrent l'enfant de la rue comme étant hors de tout réseau social et de parenté et, par conséquent, ils le reconnaissent difficilement comme une « personne »<sup>12</sup>. Ils l'assimilent plus volontiers à un « sorcier », à l'un de ces

12. Je me réfère au concept anthropologique de « personne » qui, depuis M. MAUSS (1970), a produit une vaste littérature portant sur la formation, dans différentes sociétés et à différentes époques, des idées relatives à l'individu, à son rôle et ses qualités ainsi qu'à sa valeur et à son rapport au groupe (CARRITHERS *ET AL.* 1996).

enfants d'« un autre monde » (« *kipande kingine* »), affranchis de l'autorité parentale et pouvant exercer des activités autrement interdites (travailler, vagabonder, fumer, s'acheter beignets et bonbons, vêtements, etc.). Les « carrières » des enfants de la rue<sup>13</sup> que j'ai analysées montrent bien l'opposition entre les enfants de « ce monde » (celui d'une enfance normalisée) et ceux de l'« autre monde », le monde de la rue comme lieu de l'asociabilité et de la subversion des normes ordinaires (Yengo 2016).

Les habitants de Lubumbashi ne sont pas les seuls à penser qu'il existe une association entre les enfants de la rue et la sorcellerie. Bien que la majorité des assistants sociaux qui travaillent chez les Salésiens tiennent officiellement un discours fidèle à l'éthique de la congrégation, plusieurs d'entre eux partagent l'interprétation sorcellaire en considérant la marginalité, l'exclusion et la déviance des *sheges*<sup>14</sup>. Par exemple, un assistant social avec qui j'ai travaillé au centre Bakanja décrit ainsi les enfants de la rue :

Tous ces enfants qui passent la nuit à l'extérieur sont automatiquement des sorciers, on ne doit pas vraiment les approcher, on doit pas manger avec eux parce qu'ils sont déjà des esprits impurs. Pour la société, en dormant à l'extérieur on a des esprits impurs qui peuvent faire mal aux autres citoyens (entretien avec Émile, assistant social, Lubumbashi, 20 mai 2010).

De tels propos sont tenus par des opérateurs qui se placent aux frontières entre le milieu salésien et l'environnement social de la « cité », vécu au quotidien, où le discours de la sorcellerie a une place prédominante. Cette citation nous amène maintenant à montrer que les fonctionnaires et les travailleurs sociaux de la Province du Haut-Katanga tiennent aussi un discours ambivalent sur les enfants de la rue, à mi-chemin entre le discours normatif-éducatif des Salésiens et le modèle thérapeutique, axé sur l'imaginaire de la sorcellerie des Églises de Réveil.

13. Pour une excellente analyse des carrières des enfants de la rue en Amérique latine et l'application d'une approche interactionniste à leur étude, voir les travaux de LUCCHINI (1993, 1996).

14. Terme utilisé localement pour appeler les enfants de la rue. Il est difficile de remonter à l'origine de ce mot. Certains avancent que le terme dériverait de Schengen, l'espace européen où est en vigueur l'abolition des frontières intérieures, et désignerait la condition du migrant clandestin en Occident (BIAYA 2000). D'autres avancent l'hypothèse qu'il s'agit d'une abréviation de Che Guevara, faisant ainsi allusion à l'esprit indépendant et à la rudesse des jeunes de la rue (HUMAN RIGHTS WATCH 2006). Ce qui semble plus sûr, c'est que le terme a été popularisé par les paroles des chansons du musicien congolais Papa Wemba (DE BOECK 2000).

## L'imaginaire de la sorcellerie dans les politiques de la Province du Haut-Katanga

À une époque plus récente, la prise en charge de l'enfance a été un terrain propice à l'intervention du gouvernement provincial katangais. La mise en place des politiques visant à aborder les accusations de sorcellerie envers les enfants et le phénomène *sheges* est un fait relativement nouveau dans l'histoire de l'État congolais. Alors qu'historiquement la prise en charge publique de l'enfance « vulnérable » revenait, tant à l'époque coloniale que postcoloniale, à l'Église et aux missions catholiques, l'engagement des institutions nationales et provinciales s'inscrit progressivement dans un processus de démocratisation du pays entamé à partir des années 1990, en réponse à des pressions de la communauté internationale. À partir de 1990, le Zaïre signa plusieurs conventions et accords internationaux visant à améliorer les conditions de vie et les droits des enfants. La plus importante de ces conventions, la Convention internationale des droits de l'enfant (CIDE), fut ratifiée en septembre 1990<sup>15</sup>. La CIDE créa un nouvel espace pour l'investissement de l'État congolais dans le domaine de la protection de l'enfance au niveau national et provincial.

L'influence qu'eut la CIDE sur la législation nationale est patente, par exemple, dans la nouvelle loi sur la protection de l'enfance promulguée par le gouvernement congolais en janvier 2009. La loi 09/001 identifie une longue liste de typologies d'enfance qui font l'objet d'une protection spéciale, suivant les critères de la CIDE : enfant déplacé, enfant réfugié, enfant en situation difficile, en situation exceptionnelle, avec handicap, enfant séparé, en conflit avec la loi, orphelin, accusé de sorcellerie<sup>16</sup>. L'influence de la CIDE sur la loi congolaise pour la protection de l'enfance est aussi remarquable puisque, après la ratification de la loi 09/001, l'image relative à l'enfance vulnérable changea. Tout comme dans les traités internationaux, dans le texte de la loi 09/001 du gouvernement de Kinshasa, l'image de l'enfant de la rue, prédominante dans l'agenda du secteur humanitaire jusqu'aux années 1990, disparut en faveur d'une image de l'enfant victime de violences (Poretti *et al.* 2013).

Face à cette profusion de lois et d'accords internationaux, les fonctionnaires de la province avec qui j'ai travaillé tenaient un discours plutôt ambivalent sur les enfants « en rupture familiale ». Si les fonctionnaires des divisions

15. La République démocratique du Congo a ratifié d'autres conventions internationales ayant trait aux droits de l'enfant. Parmi les plus importantes, il faut mentionner la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant, ratifiée par le gouvernement de Kinshasa le 28 mars 2001 (BUREAU INTERNATIONAL DES DROITS DES ENFANTS (IBCR) 2008 : 139).

16. *Journal officiel de la République démocratique du Congo*, loi 09/001 du 10 janvier 2009 portant sur la protection de l'enfant, Kinshasa, 12 janvier 2009.

provinciales suivaient les directives du « Plan d'action triennal (2007-2010) », presque la totalité de mes informateurs (fonctionnaires de la Province, infirmiers, assistants sociaux) parlaient quant à eux, plus discrètement, de la marginalité et de la déviance des enfants en termes de sorcellerie.

Le double registre a été présent dès mes premières incursions au BISPE (Bureau chargé des interventions sociales pour la protection de l'enfance), où j'ai fréquemment enregistré l'expression « enfant dit sorcier ». Par l'ajout de la locution « dit », mes interlocuteurs tenaient à me faire comprendre que ce n'était pas de la sorcellerie en tant que telle dont il fallait douter. Selon mes interlocuteurs, un enfant pouvait être ensorcelé mais il fallait avoir des preuves, des constats, une accusation d'un spécialiste de la contre-sorcellerie ou d'un pasteur. Mes informateurs reconnaissaient qu'un grand nombre de parents utilisaient une prétendue sorcellerie pour « se débarrasser d'une bouche en plus à nourrir » et que les Églises de Réveil pouvaient héberger de « faux pasteurs ». Toutefois, cela n'excluait pas, à leurs yeux, que la sorcellerie puisse parfois atteindre un enfant. Le « dit », en définitive, n'était pas une négation de l'existence de la sorcellerie des enfants, mais plutôt un rappel pour dire qu'il ne suffisait pas de pointer du doigt un enfant pour affirmer qu'il était sorcier, et que l'on ne pouvait pas se débarrasser du problème d'un enfant accusé de sorcellerie en niant l'existence de la sorcellerie.

L'ambivalence des propos des fonctionnaires de la Province à l'égard des accusations de sorcellerie est liée au discours, également fort ambigu, sur les *sheges*. Les enfants de la rue étaient désignés à la fois comme délinquants, donc à expulser du centre-ville et à réprimer, et comme enfants défavorisés nécessitant une rééducation. Cette ambivalence émerge de manière assez évidente dans certaines initiatives lancées par le gouvernement provincial. Au cours de la période d'août 2009 à janvier 2011, les divisions provinciales des Affaires sociales et du Genre, Famille et Enfant, conjointement au BISPE et à la mairie de Lubumbashi, mirent au point deux opérations dénommées « *Shege* zéro » et « Ville sans *sheges* ». L'objectif des autorités était de promouvoir les droits de l'enfance tout en restaurant la sécurité dans le centre-ville devenu, à leur avis et selon les habitants, dangereux.

Même si la population réagit positivement aux initiatives du gouvernement katangais, les nouveaux mots d'ordre lancés en 2009 ne suggéraient rien de nouveau. « Lubumbashi ville européenne » et « tolérance zéro » étaient la reprise des slogans d'il y a une dizaine d'années lorsque le gouvernement provincial de l'époque s'était engagé, lui aussi, dans une politique acharnée d'assainissement du centre-ville. Les formules de sensibilisation de l'époque étaient « *Bulaya 2000* » (Europe 2000) et « Lubumbashi *Wantanshi* » (Lubumbashi la meilleure). Elles furent concrétisées par la réfection des artères

de la ville, la réhabilitation du marché Laurent-Désiré-Kabila, la lutte contre l'insalubrité et les commerçants ambulants (Dibwe 2002 : 53). Néanmoins, il faut reconnaître un élément de nouveauté des politiques plus récentes : l'utilisation du discours de la sorcellerie. Le gouvernement katangais utilisa le discours de la sorcellerie pour représenter les *sheges* comme étant des agents qui polluaient le centre-ville de la capitale katangaise. Au début des années 2000, le recours à l'imaginaire de la sorcellerie en tant que moyen pour éveiller les consciences citadines et trouver un bouc émissaire n'avait pas encore fait son apparition. Le maire de Lubumbashi de l'époque se limitait à affirmer son dégoût pour la saleté du centre-ville, « *shipende buchafu* » (« je n'aime pas la saleté »). En 2009, en revanche, les autorités locales avaient placé un grand panneau informatif sur lequel on pouvait lire un slogan au-dessus du tunnel de la chaussée de Kasenga, un des lieux symbolisant l'urbanité lushoise : « *Buchafu ni buloji* » (« La saleté c'est la sorcellerie »).

Les opérations anti-*sheges* qui accompagnèrent ces nouveaux slogans ont constitué pour les administrateurs locaux un moyen efficace pour redynamiser les pouvoirs publics en poursuivant les objectifs d'une ville propre, sécurisée et moderne. Ils ont œuvré en mobilisant un imaginaire avec une forte emprise sur la population (insalubrité = sorcellerie) et en identifiant des boucs émissaires, les *sheges*. L'État a donc utilisé le répertoire symbolique offert par la sorcellerie pour en faire un dispositif disciplinaire et punitif des sujets marginalisés. Il est intéressant de remarquer la souplesse de la symbolique de la sorcellerie. De même que pour l'interprétation d'un concept global comme l'« enfant de la rue », le discours sorcellaire sur l'insalubrité du décor urbain représente une adaptation locale des politiques mondialisées de la « tolérance zéro » et de l'expulsion des sujets marginaux<sup>17</sup>.

De manière tout à fait cohérente avec ces politiques et dans la lignée des deux opérations anti-*sheges*, la province katangaise inaugura le centre de rééducation Kasapa par une session de délivrance tenue par les pasteurs les plus connus de la ville. Cet événement indique, encore une fois, comment le gouvernement katangais s'était approprié le discours de la sorcellerie pour parler des enfants de la rue. D'ailleurs, on constate aussi que c'est un point de divergence entre l'État et la congrégation salésienne qui avait été exclue du projet du centre de rééducation. Les Salésiens se virent refuser la charge de l'éducation religieuse des enfants du centre Kasapa, tâche qui fut confiée à une église pentecôtiste. Les missionnaires étaient accusés par les fonctionnaires de la province d'avoir « intoxiqué » les enfants de la rue. Des entretiens que j'ai eus avec les fonctionnaires ressortait une opinion négative du travail effectué

17. Pour une analyse de la mondialisation du discours « tolérance zéro », voir WACQUANT (1999).



par les missionnaires. Ils les accusaient d'avoir failli à leur mission humanitaire compte tenu de la prolifération des enfants de la rue et de l'insécurité que ceux-ci causaient dans le centre-ville. « L'intoxication » était une réprobation de la méthode pédagogique et préventive de Don Bosco, utilisée dans tous les centres salésiens. Cette méthode mettait l'enfant au centre du projet éducatif par le renforcement de ses capacités individuelles afin de l'autonomiser, ce qui, selon mes informateurs, rendait l'individu incontrôlable par la suite. Le discours de la sorcellerie est lisible en creux dans l'usage récurrent des termes empruntés à la médecine moderne (« intoxication », « empoisonnement », « virus »), de façon semblable au discours tenu par l'oncle de Trésor présenté plus haut. Ce langage exprime, une fois de plus, une manière différente d'aborder la marginalité et le statut des enfants de la rue. Dans le milieu provincial, le problème était moins d'ordre normatif et législatif (respecter les droits des enfants) que d'ordre social et moral. Selon les fonctionnaires de la province, les *sheges* représentaient les symptômes d'une maladie morale qui affectait la société lushoïse. Ses manifestations étaient l'immoralité, le vagabondage, la violence, l'insécurité et l'incurie du bien public et sa cause serait la sorcellerie. Par conséquent, les remèdes consistaient moins dans l'individualisation et la responsabilisation des enfants par des outils législatifs (la loi sur la protection de l'enfance, la méthode rééducative, etc.) que dans un modèle thérapeutique pour les délivrer.

Au centre de rééducation de la Kasapa, j'ai assisté à la mise en place d'un système thérapeutique fondé sur des séances de délivrance. Les assistants sociaux étaient accompagnés, dans leur travail de rééducation des enfants, par une équipe de pasteurs et par un conseiller spirituel :

« Vous savez », me disait papa Tshive, assistant social, « c'est mystique. Grand nombre de ces enfants sont "dans ce monde-là". Il y a des signes. Un enfant qui a déjà touché à la sorcellerie ne va pas changer. Surtout dans le bloc 2, les tout petits, ils sont des enfants à craindre. Il faut donc les introduire chez des pasteurs chargés de spiritualisme et collaborer avec eux » (entretien avec Tshive, assistant social, Lubumbashi, 14 août 2010).

L'assistant social-pasteur chargé du « spiritualisme » était Pascal, jeune homme qui, « en tant que chrétien »<sup>18</sup>, s'engageait à aller au-delà du cadre de son travail d'assistant social pour « montrer la voie de Christ ». Pascal m'expliqua qu'il faisait alterner son travail d'assistant social avec les séances de prière avec les enfants. Aussitôt qu'il avait commencé à prêcher, beaucoup d'enfants avouèrent être sorciers et vouloir être délivrés. Dans les histoires que

18. Toutes les citations qui suivent sont tirées des entretiens que j'ai eus avec Pascal (Lubumbashi, 15 et 16 août 2010).



j'ai entendu raconter par les enfants eux-mêmes et par Pascal, on retrouve tout le répertoire de l'imaginaire sorcellaire véhiculé par les pasteurs d'inspiration pentecôtiste : un enfant ensorcelé par son grand-père, un autre ensorcelé à travers les arachides transformées en viande, des jumeaux coupables du meurtre de leurs parents, des enfants possédés par un *mpepo* (mauvais esprit).

Poursuivons avec deux exemples représentatifs de l'emprise du discours de la sorcellerie sur les discours officiel et législatif des enfants « en rupture familiale » au centre d'accueil de la Province. Attardons-nous d'abord sur les cas suivis par Pascal. L'assistant social-pasteur me confia que, parmi le grand nombre de cas qu'il avait traités, un en particulier lui avait posé de grandes difficultés pour « neutraliser » le mauvais esprit chez les enfants. Ce cas concernait les relations de « copinage » entre enfants et jeunes du même sexe dans lesquelles le rôle de « la femme » (« chérie ») était souvent joué par les plus jeunes enfants. Cela justifiait, en toute probabilité, la crainte qu'avait papa Tshive envers « les tout petits » du bloc 2. Pascal me parla des rapports homosexuels entre enfants et jeunes de la rue en suggérant que ce type de pratiques était beaucoup plus répandu que ce que l'on pourrait croire. Le témoignage de Pascal contrastait avec le silence absolu qui régnait dans les bureaux du BISPE sur cette question. Au cours de mon travail de terrain, j'ai rarement eu l'occasion de récolter des informations de ce type : les fonctionnaires évitaient d'en parler. Les premières informations que j'ai recueillies sur ce sujet provenaient d'un employé du Bureau avec qui j'avais établi un rapport de confiance. Il me donna accès aux rapports mensuels du centre Kasapa où l'on notait des punitions infligées aux enfants « attrapés » par les policiers du centre lorsqu'ils se livraient à des « actes obscènes » dans la campagne qui entoure le centre. Des opérateurs du centre m'expliquèrent qu'ils avaient remarqué sur les murs des dortoirs et des toilettes des dessins « bizarres » : des relations sexuelles entre figures masculines. Ils avaient aussi noté que certains lits avaient été apprêtés avec des sortes de rideaux, de manière à créer un espace protégé de la vue. Au cours des semaines, j'arrivai à découvrir que des « grands » du centre exerçaient effectivement des sévices sur les plus « petits ». Ces derniers devenaient, de fait, leurs partenaires réguliers. Les enfants négociaient ces « faveurs » sexuelles en contrepartie de nourriture que les grands extorquaient au réfectoire et qu'ils conservaient, par la suite, dans les dortoirs. Outre la nourriture, les jeunes offraient également du cannabis et de l'alcool.

Pascal me parlait d'enfants « sur qui il avait prié » et « fait passer des séances de délivrance » pour avoir été surpris lors de relations sexuelles. Il expliquait que cette promiscuité était due « au grand désordre » qui régnait dans le centre : « Vous ressentez un mauvais esprit qui vous tourmente dans

le centre. Vous savez, ce sont des enfants qui ont passé la nuit dehors. Des enfants qui ont été en contact avec [...] un lieu avec la présence de plusieurs mauvais esprits. »

Un autre exemple significatif du discours sorcellaire et thérapeutique, alternatif au discours institutionnel, concerne Emmanuel, infirmier en charge du petit dispensaire du centre Kasapa. Lors de nos rencontres, il m'expliquait que certaines maladies répandues dans les cités de Lubumbashi et qui atteignaient les enfants du centre ne pouvaient pas être considérées comme des « maladies d'ordre médical ». Plutôt, continuait-il, un bon médecin congolais devait maîtriser tant le « savoir médical moderne que les symptômes des maladies mystiques ». Il affirmait que les enfants du centre Kasapa attrapaient, ou risquaient d'attraper, des maladies mystiques dans la mesure où ils avaient « commis des infractions » d'ordre moral ou « abusé des biens d'autrui ». L'intérêt du discours de l'infirmier réside dans la distinction qu'il opérait entre l'ordre symptomatologique de la maladie et l'ordre étiologique social et moral. Selon le raisonnement d'Emmanuel, dès lors que le premier diagnostic réalisé par les technologies médicales « modernes » ne parvient pas à expliquer une maladie, il faut mobiliser la deuxième voie. Ainsi, dans le cas des enfants de la rue accusés de sorcellerie, l'infirmier m'expliquait que la croissance physique limitée de certains enfants du centre ne se réduisait pas au *kwashiorkor*<sup>19</sup>. Ceux qui gardaient l'allure de « petits enfants » même lorsqu'ils atteignent l'âge de 12 ou 13 ans, devaient être plutôt victimes d'« un blocage » ou « contaminés » par les actes d'un sorcier.

Les observations du centre Kasapa que je viens d'exposer sont utiles pour revenir sur l'idée que, dans les politiques et les espaces de prise en charge de l'enfance de la province du Haut-Katanga, le dispositif sorcellaire (accusation et délivrance) exprime une manière différente d'appréhender la marginalité des enfants de la rue. Les exemples reportés montrent que, d'une part, le recours à la sorcellerie dans le débat public est une façon pour les institutions étatiques de remettre en question la légitimation et le rôle historique joué par les missionnaires salésiens ; de l'autre, que la marginalité des enfants, selon l'assistant social-pasteur et l'infirmier, pose des problèmes moins d'ordre normatif et législatif ou symptomatologique que d'ordre social et moral, donc de repère des causes sous-jacentes. Dans la dernière partie du texte, j'analyse les accusations de sorcellerie produites par un troisième acteur qui opère dans l'espace public de Lubumbashi : les pasteurs des Églises de Réveil.

---

19. Dans les termes biomédicaux, il s'agit d'une hypo-protéinose, appelée communément à Lubumbashi *kwashiorkor*. La carence en vitamines, causée par un régime de sous-alimentation, produit un dysfonctionnement de la croissance physique.

## La production des « enfants-sorciers » dans les Églises de Réveil

La production des « enfants-sorciers » au sein des Églises de Réveil est moins liée à un étiquetage social et marginalisant qu'à la mise en discours d'une logique persécutive de la maladie et du malheur. Par « logique persécutrice », j'entends une conception particulière de la maladie et du malheur selon laquelle les causes des maux éprouvés par les hommes ne relèvent pas de leur responsabilité propre mais procèdent de l'action maléfique d'autres hommes, les sorciers, d'autant plus redoutables s'ils sont socialement proches (Zemleni 1975 ; Augé 1982 ; Ortigues & Ortigues 1984). Ainsi, dans la plupart des cas que j'ai suivis, l'accusation de sorcellerie prononcée par un *mutumishi* visait à sanctionner le comportement fautif d'un enfant à partir de l'interprétation d'un malheur survenu en famille : une maladie, un décès, un événement malheureux. Je suggère que, dans les Églises de Réveil, l'accusation de sorcellerie met en marche les schémas traditionnels de l'interprétation persécutrice pour expliquer les « formes élémentaires de l'événement »<sup>20</sup> non seulement dans leur dimension « factuelle » mais aussi dans celle des rapports de force redéfinis du fait de la position souvent ambivalente des enfants dans les réseaux parentaux. Dans cette perspective, les « enfants-sorciers » sont le produit d'un dispositif dont on peut identifier trois aspects essentiels : technique, interprétatif et normatif (Augé 1974 : 56).

L'aspect technique comprend la consultation d'un *mutumishi*, soit-il pasteur, prophète ou intercesseur d'une église de réveil. Cet acteur déploie un ensemble d'outils d'investigation afin de donner au croyant un diagnostic. Le « diagnostic spirituel » est produit par des visions, des prières et, surtout, par des rêves prophétiques. Le *mutumishi* indique alors l'accusé et le parcours de guérison qu'il doit suivre pour être délivré des « esprits de la sorcellerie » (*bampepo*, en swahili local). Dans un cas que j'ai suivi de près, papa Rémy, père d'Alain (10 ans), s'adressa aux pasteurs d'une église d'inspiration pentecôtiste de son quartier. Il voulait « y voir clair » dans une série de « mauvais signes » qui l'accablaient : les rumeurs sur l'adultère de sa femme, l'apparition d'une forte douleur à la jambe et les fugues de la maison d'Alain. Rémy évoquait constamment la nécessité de se rendre chez les *baombi banaonaka* (ceux qui prient et voient) afin d'interpréter les rêves nocturnes qu'il faisait et qu'il interprétait comme des signes de désordre dans la vie diurne. La première

20. M. AUGÉ (1984) définit ainsi les événements les plus délicats et marquants de la vie sociale et individuelle d'un individu et d'une société, comme par exemple la maladie, la mort, l'infortune mais aussi la naissance, le mariage, le passage à la vie adulte.

consultation se passa auprès des *bafumu*<sup>21</sup>. Ceux-ci toutefois ne parvinrent pas à lui fournir une interprétation satisfaisante, ainsi papa Rémy emprunta un long parcours qui l'amena à consulter un grand nombre de pasteurs, *batumishi* et groupes de prière. Le résultat de ce parcours fut un récit que papa Rémy vint peu à peu à construire au fil des rencontres. Finalement, l'accusation de sorcellerie fut adressée à son épouse et à Alain, ce dernier accusé d'avoir été « contaminé » par sa mère. L'aspect technique du dispositif sorcellaire est la phase initiale de la production de l'« enfant-sorcier ». Il apparaît lorsque, comme dans le cas de papa Rémy, un individu s'adresse aux acteurs du religieux, pour retrouver la capacité d'agir sur une situation qui échappe à son contrôle. Interroger le « monde invisible » revient, dans la symbolique de la sorcellerie, à aller chercher les causes et les agents à l'origine des événements les plus tragiques. Dans la pratique, lorsqu'un pasteur d'une église prononce, ou confirme, une accusation de sorcellerie, il ouvre un espace liminaire dans lequel les activités habituelles sont suspendues ou mises de côté en faveur d'un certain nombre de pratiques rituelles. Ces dernières sont investies par le *mutumishi* d'une forte valeur symbolique. Par exemple, on peut aller à l'église à plusieurs reprises pendant la journée, participer à de longues séances de prière, jeûner et s'abstenir de manger des aliments spécifiques ou se soumettre aux séances de « cure d'âme ».

Le deuxième aspect du dispositif sorcellaire se concrétise par la normativité exprimée par les mots et les indications que le *mutumishi* prononce pendant les cures d'âme. Dans les récits construits au cours de ces cures, le travail de réduction de la complexité des dynamiques et des conflits familiaux est révélé par le recours à des narrations assez standardisées. Les pasteurs-prophètes façonnent une « version » de la sorcellerie déchiffrable par tous, les récits personnels des fidèles étant réduits à des formes narratives stéréotypées. Le schéma narratif inverse la valeur symbolique des normes et équilibres sociaux et des rapports de force ordinaires : en ce faisant, la nourriture devient poison, les ustensiles de la cuisine deviennent des armes utilisées pour ensorceler, les enfants sont accusés de se transformer en adultes, de se marier et de mettre au monde leurs propres enfants. Le but ultime est anti-structurel : par l'inversion de la normativité structurelle, les *batumishi* visent à la réaffirmer dans sa version ordinaire (Turner 1991).

J'ai suivi un cas où l'aspect normatif émergeait clairement. Accusé par la famille maternelle de sorcellerie, Paulin (16 ans) rendait la famille de sa

21. Ce terme fait référence à une figure de la contre-sorcellerie communément appelée en Afrique subsaharienne *nganga* et, à Lubumbashi, *mufumu* (pluriel *bafumu*). Pour une discussion de ces catégories, voir, par exemple, DE ROSNY (1992), ADAM (2006), FANCELLO (2015).

mère responsable de ce que lui et son frère avaient dû supporter. Bien qu'une grande partie de la famille du père, les *bakubwa* (les aînés de la famille), résidât au Kasaï, les membres de la famille maternelle ne songèrent même pas à leur proposer un accueil après la mort de leur mère. Au contraire, ceux-ci les avaient accusés de l'avoir tuée. Paulin me raconta la violence avec laquelle on l'avait obligé, à l'église et à la maison, à avouer avoir tué sa mère. Les aveux étaient le résultat des menaces de la prophétesse bapostolo<sup>22</sup> à laquelle il avait été confié pour la délivrance. Prisonniers d'un régime d'énonciation visant à les faire avouer, les enfants n'ont pas le choix de refuser ou de s'opposer tant qu'ils demeurent dans l'espace des groupes de prière ou des églises néo-pentecôtistes. Paulin raconta de la manière suivante la pression qu'exerçait la prophétesse dans le but de lui faire avouer :

On allait dans une église. Dans cette église [la responsable de la délivrance] était une prophétesse, une femme. C'est cette mama qui nous a accusés d'utiliser notre mère dans des cas pareils [de l'utiliser dans la sorcellerie]. Bon, nous on était petits, on ne savait pas comment nous défendre. Tout ce qu'elle disait, il fallait que tu sois absolument d'accord avec elle parce que ce sont les grandes personnes qui parlent. Nous, nous étions sous leurs ordres. C'est à partir de cela que j'avouais, à cause de la menace qu'ils [me] faisaient. Moi je n'étais pas d'accord que c'est moi qui avais [voulu faire] cette action [tuer la mère]. Même aujourd'hui que j'ai grandi, si on me disait : « C'est toi qui a fait ça » [qui a tué sa mère], je n'accepterais pas de souffrir (entretien avec Paulin, Lubumbashi, 15 juin 2010).

Dans un régime d'énonciation activé dans la délivrance, le pouvoir de parler et de donner la parole fait partie des prérogatives de la prophétesse. C'est elle qui dit la « vérité » sur la sorcellerie des enfants. Paulin était convaincu que c'était une stratégie pour mettre sous pression les enfants afin qu'ils disent ce que la prophétesse voulait qu'ils disent, « jusqu'à ce que nous soyons sous pression et disions toutes ces choses-là » (« *njo palé turifika mu sous-pression ya kufika mu bilé byote bilé* »). C'est en ce sens précis que le choix des objets de la sorcellerie joue un rôle crucial dans la réification :

– Par exemple [elle nous disait] de choisir les histoires que tu utilisais dans la sorcellerie, et moi, quand j'étais petit, je pouvais choisir n'importe quoi. Par exemple les casseroles dans la maison [*byungu ya mu nyumba*], les couteaux [*bissu*], en fait c'est elle-même qui désignait et vous, vous alliez juste chercher.

22. Les Bapostolo sont un mouvement religieux africain, indépendant, d'inspiration apostolique. Ils font partie de l'Église apostolique de John Maranke, *leader* chrétien qui fonda, dans les années 1930, l'African Apostolic Church en Rhodésie du Sud, l'actuel Zimbabwe. À ce sujet, voir BENNETTA (1975, 1987).

– Et tu prenais ça où ?

– Dans notre maison [...]. À ce moment, nous étions chez la prophétesse. Et c'est à partir des visions qu'elle avait [ma prophétie *yaké eko naona*] qu'elle nous disait : « Non ! tu utilisais telle histoire [objet], va le chercher ! » [*« aséma njo bintu bilé muryanza ku utilisé mwendé mu ka bibebe ! »*]

– Qu'est-ce qu'elle faisait avec ?

– Elle les brûlait.

Étroitement lié à l'aspect normatif, le dispositif sorcellaire vise à produire, par un discours fortement moralisé sur les relations familiales, une interprétation de la maladie et du malheur. Les *batumishi* procèdent non seulement à la construction des narrations standardisées, comme dans le cas de Paulin mentionné ci-dessus, mais aussi à une interprétation qui réduit l'ordre biologique des événements à l'ordre social. Les comportements fautifs d'un enfant à l'intersection des réseaux familiaux en conflit sont souvent l'embrayeur de ce processus. À partir de comportements considérés comme asociaux, comme l'« orgueil » affiché par Trésor dont j'ai parlé plus haut, peut s'activer une interprétation globale des événements funestes survenus dans la famille. La caractéristique principale de cette logique est de transposer les symptômes biologiques individuels, d'une maladie ou d'un décès, par exemple, dans la dimension sociale du « champ spirituel ». « Spirituel » est ici à saisir non seulement comme signifiant la nature transcendante de la relation entre croyant et Dieu, mais aussi comme une dimension imaginaire où se reflète l'immanence des relations sociales. « Spirituel » se réfère donc à la nature invisible du pouvoir inhérent à toute relation sociale. En ce sens, identifier les symptômes biologiques individuels d'une maladie dans le champ spirituel favorise l'explication d'une étiologie sociale de la maladie.

Prenons un dernier exemple, le cas d'une famille recomposée où des parents ne sont pas officiellement mariés. Dans ce cas, les enfants n'ont aucun statut formel reconnu, ni par l'État, ni par les normes non écrites de la parenté. En cas de conflit, de mort ou de maladie dans l'enceinte familiale, les enfants se retrouvent alors dans une position d'incertitude par rapport à qui incombe le devoir de les prendre en charge. Ils deviennent en fait susceptibles de ne pas être reconnus, ni par la famille paternelle, ni par la famille maternelle. Leur comportement est ainsi redouté des deux côtés, sachant qu'ils peuvent avoir été « envoyés » par la famille rivale afin d'« ensorceler » les rapports et le bien-être de leur foyer. L'histoire de Sarah nous aidera à comprendre l'aspect interprétatif du discours de la sorcellerie. Âgée de 8 ans, Sarah est née d'une relation extraconjugale de son père. Après la mort par Sida de sa mère, Sara déménagea chez la femme et les enfants de son père. La présence de l'enfant est immédiatement ressentie comme une intrusion dans l'espace domestique et une

source de conflit entre l'épouse et le père de Sarah. Comme dans de nombreux cas que j'ai pu suivre, la difficulté d'accepter un enfant hors mariage aboutit très souvent à une accusation de sorcellerie. Au cours de mes fréquentations de la maison de Sarah, j'ai eu l'opportunité de parler avec l'enfant et avec la femme du père qui l'avait accusée. Cette dernière m'expliqua qu'après des cures d'âme chez des Bapostolo, Sarah avait avoué avoir « reçu la sorcellerie » (*alikipata uloji*) par la grand-mère maternelle (*nkambo*) à travers un *thomson* (poisson fumé) transformé en viande. Elle avoua également devant les Bapostolo avoir été la cause de la mort de sa mère et d'une série d'événements pernicioeux survenus dans la maison du père.

Le cas de Sarah, juste esquissé, nous permet d'ajouter des éléments de compréhension de la production des « enfants-sorciers ». Un élément important concerne la figure de la grand-mère maternelle, l'agent qui transmet la sorcellerie, avec laquelle Sarah entretient une relation de parenté par consanguinité. L'accusation de sorcellerie de Sarah insiste sur la relation conflictuelle entre la famille maternelle et paternelle. Elle exprime, aux yeux de la famille de son père, l'intrusion d'un sujet qui n'a pas de statut officiel dans l'espace familial. L'accusation de sorcellerie repose, donc, sur une opposition idéologique fondamentale, entre les liens de consanguinité qui unissent Sarah à sa grand-mère maternelle et le lien entre Sarah et son père qui n'est pas reconnu par la femme et la famille de ce dernier. Les pasteurs bapostolo relèvent cette opposition et l'expriment dans l'accusation de sorcellerie en expliquant par là les malheurs survenus dans la maison du père de Sarah et la mort de la mère de cette dernière. Ils justifient ainsi le refus de la famille du père de Sarah de se lier avec elle, par un lien socialement construit par la cohabitation, le partage et la commensalité.



Dans cet article, j'ai tenté de montrer que le phénomène « enfant-sorcier » est le produit d'un « travail d'institution » (Bourdieu 1993 : 34). Les accusations de sorcellerie dont les enfants font l'objet sont le résultat de mécanismes et de représentations institutionnalisées, à savoir : la méthode normative et individualisante des Salésiens, l'idéologie punitive policière-administrative de la Province du Haut-Katanga, la logique persécutive des Églises de Réveil. L'interaction entre ces trois acteurs qui opèrent dans l'espace public katangais produit deux déclinaisons de la sorcellerie relatives à l'enfance lushoïse. Une première déclinaison, celle des enfants de la rue, nous met en présence d'une sorcellerie qui semble nous ramener à une interprétation structuraliste



en termes de marginalité (*marginal status*) (Douglas 2001) et de liminalité (Turner 1991). Les enfants de la rue sont associés aux sorciers puisqu'ils ont brisé les normes fondamentales de vie en société et en famille. Ce cas de figure émerge clairement dans les centres d'accueil pour enfants de la rue des missions salésiennes où, par un processus de normalisation et une éducation fortement normatifs, on assiste à la reproduction d'une enfance « hors lieu ». Le dispositif social déployé par les Salésiens (la scolarité, la discipline individuelle, l'éducation à l'hygiène) désocculte les discours de la sorcellerie mais n'aborde pas les questions de pouvoir et de conflits qui sont sous-jacentes à ces discours. Les institutions provinciales participent à la réification de l'imaginaire de la sorcellerie par un discours ambivalent tenu sur l'enfance marginalisée : d'une part, par une stigmatisation et une mise à l'écart des *sheges* dans des sortes d'« asiles » ; d'autre part, par le recours à un modèle thérapeutique de la marginalité des *sheges* en les associant à la sorcellerie et en proposant des remèdes, dont notamment la délivrance.

La deuxième déclinaison, celle des enfants accusés dans les Églises de Réveil, relève en revanche le rôle que joue la croyance dans l'interprétation de situations d'incertitude et de souffrance dans un contexte de précarité consolidée. Ce deuxième cas de figure émerge dans les Églises de Réveil où les figures religieuses (*bamutumishi*) réduisent la complexité des dynamiques et des conflits familiaux en proposant un sens et une direction de résolution dans le cadre bien défini de l'accusation de sorcellerie.

Pour conclure concernant la première déclinaison, nous pouvons souligner avec Mary Douglas (2001 : 97-98) les dangers qu'implique la sortie d'un sujet de la structure sociale. Le répertoire des sociétés africaines relatif aux idées de pollution, de contagion, de virus, a une valence symbolique, écrit l'anthropologue, en ce qu'il souligne la gravité et les périls d'une position en marge. Les idées au sujet de la pollution et des périls associés à la marginalité et à la sorcellerie s'appliquent d'autant plus facilement dans la société congolaise aux enfants de la rue puisque ces derniers sont pris en charge par des institutions (les centres d'accueil, les ONG, le centre Kasapa) et des spécialistes (les assistants sociaux, les éducateurs) qui ne mettent pas en place de dispositifs rituels en mesure de « réabsorber » leur statut de sujets marginalisés. Sans rituel d'agrégation, pas de véritable réinsertion sociale de l'individu (*ibid.* : 98). Concernant la deuxième déclinaison, les accusations au sein d'une église de réveil et, plus généralement, la logique persécutrice de la sorcellerie, dessinent un cercle vicieux qu'il est difficile de briser. Le tourbillon d'accusations et la complexité de l'accusation expriment, plutôt qu'une inversion, un caractère de perversion de la sorcellerie et de son rituel de traitement (Augé 1978 : 63) : le rituel agit sur les symptômes



individuels de la maladie et de l'infortune tout en ouvrant sur une étiologie sociale qui dramatise les conflits familiaux. La sortie de ce cercle pervers peut être trouvée si les *batumishi* parviennent à proposer une solution qui vise à la guérison ou réparation effective de l'infortune (la maladie, le décès) de la victime de la sorcellerie et, en même temps, à une médiation des conflits familiaux dont la prise en compte donne rétrospectivement du sens à l'accusation de sorcellerie.

*Università della Calabria, Département d'études humanistes, Campus Arcavacata, Cosenza (Italie).*

## BIBLIOGRAPHIE

- ADAM M., 2006, « Nouvelles considérations dubitatives. Sur la théorie de la magie et de la sorcellerie en Afrique noire », *L'Homme*, 177-178 : 279-302.
- AGUILAR MOLINA J., 2005, « The Invention of Child Witches in the Democratic Republic of Congo », London, Save the Children, <[http://www.savethechildren.org.uk/sites/default/files/docs/The\\_Invention\\_of\\_Child\\_Witche](http://www.savethechildren.org.uk/sites/default/files/docs/The_Invention_of_Child_Witche)>.
- AUGÉ M., 1974, « Les croyances à la sorcellerie », in M. AUGÉ (dir.), *La construction du monde. Religion/Représentations/Idéologie*, Paris, Maspero : 52-74.
- 1978, « Quand les signes s'inversent », *Communications : Idéologies, discours, pouvoirs*, 28 : 55-67.
- 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.
- 1984, « Ordre biologique, ordre social ; la maladie, forme élémentaire de l'événement », in M. AUGÉ & C. HERZLICH (dir.), *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des Archives contemporaines : 35-91.
- BAKAJKA T., 1997, *Épuration ethnique en Afrique. Les "Kasaiens"*, Paris, L'Harmattan.
- BALLET J., DUMBI C. & LALLAU B., 2007, « Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo) : de la décomposition à la marchandisation », papier présenté à la « 7<sup>th</sup> Conference of the HDCA : Ideas Changing History », 17-20 septembre, New York City, NY, The New School.
- BENNETTA J.-R., 1975, « Bapostolo Ritual : An African Response to Christianity », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, 9 (1) : 89-102.
- 1987, « New Religious Consciousness and the State in Africa : Selected Case Studies », *Archives des sciences sociales des religions*, 64 (1) : 15-35.

- BIAYA T. K., 2000, « Jeunes et culture de la rue en Afrique urbaine (Addis-Abeba-Dakar-Kinshasa) », *Politique africaine*, 80 : 12-31.
- BOURDIEU P., 1993, « Les rites d'institution », in P. BOURDIEU (dir.), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Éditions du Seuil : 175-186.
- BUREAU INTERNATIONAL DES DROITS DES ENFANTS (IBCR), 2008, *Profil des droits de l'enfant de la République démocratique du Congo*, Montréal, IBCR, <<http://65.39.174.116/editor/assets/RDC.pdf>. 2008>.
- CARRITHERS M., COLLINS S. & LUKES S. (EDS.), 1996 [1985], *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CIMPRIC A., 2010, *Les Enfants accusés de sorcellerie. Étude anthropologique des pratiques contemporaines relatives aux enfants en Afrique*, Dakar, UNICEF.
- CONNOLLY M. & ENNEW J., 1996, « Introduction : Children Out of Place », *Childhood*, 3 : 131-145.
- CORNIA G., JOLLY R. & STEWART F., 1987, *Adjustment with a Human Face*, Oxford, Oxford University Press.
- DE BOECK F., 2000, « Le “deuxième monde” et les “enfants-sorcières” en République démocratique du Congo », *Politique africaine*, 80 : 32-57.  
— 2005, « The Divine Seed. Children, Gift and Witchcraft in the Democratic Republic of Congo », in A. HONWANA & F. DE BOECK (eds.), *Makers & Breakers. Children and Youth in Postcolonial Africa*, Oxford, James Currey : 188-215.
- D'HAeyer A., 2004, *Enfants sorcières : entre magie et misère*, Bruxelles, Labor.
- DIBWE DIA MWEMBU D., 2001, *Bana Shaba abandonnés par leur père. Structure de l'autorité et l'histoire sociale de la famille ouvrière au Katanga, 1910-1997*, Paris, L'Harmattan.  
— 2002, *Les Identités lushoises, Lubumbashi*. Rapport des recherches effectuées durant la cinquième session des travaux de l'Observatoire du changement urbain, Lubumbashi, Presses universitaires de Lubumbashi.
- DOUGLAS M., 1986, *How Institutions Think*, Syracuse NY, Syracuse University Press.  
— 2001 [1966], *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London-New York, Routledge.
- FANCELLO S., 2008, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 161-183.  
— 2015, « Les acteurs de la lutte anti-sorcellerie. Exorcistes et *nganga* à Bangui et Yaoundé », in S. FANCELLO (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann : 205-240.
- FOUCAULT M., 1976, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.  
— 1999, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1974)*, Paris, Éditions du Seuil.  
— 2004, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Éditions du Seuil.

- GIOVANNONI M., TREFON T., KASONGO-BANGA J. & MWEMA C., 2004, « Agir à la place et en dépit de l'État : ONG et associations de la société civile à Kinshasa », in T. TREFON (ed.), *Reinventing Order in the Congo. How People Respond to State Failure in Kinshasa*, London, Zed Books : 119-134.
- HUMAN RIGHTS WATCH, 2006, *Quel avenir ? Les enfants de la rue en République démocratique du Congo*, New York, Human Rights Watch, 18 (2), avril.
- JAMES A., CHRIS J. & PROUT A., 1998, *Theorizing Childhood*, Oxford, Polity Press.
- JOURNAL OFFICIEL DE LA RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO, loi 09/001 du 10 janvier 2009 portant sur la protection de l'enfant, Kinshasa, 12 janvier 2009.
- KAKOMA SAKATOLO ZAMBEZE J.-B. & NGANDU MUTOMBO M., 2001, *Lieux de culte de Lubumbashi : le paysage religieux de Lubumbashi, Rapport des recherches effectuées durant la sixième session des travaux de l'Observatoire du changement urbain*, Lubumbashi, Université de Lubumbashi (RDC).
- KAUMBA L. (DIR.), 2005, *Les Enfants de la rue au Katanga*, Lubumbashi, Presses universitaires de Lubumbashi.
- LALLEMAND S., 1988, *La Mangeuse d'âmes : sorcellerie et famille en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- LUCCHINI R., 1993, *Enfant de la rue. Identité, sociabilité, drogue*, Genève, Droz.  
— 1996, *Sociologie de la survie : l'enfant dans la rue*, Paris, PUF.
- MARIE A. (DIR.), 1997, *L'Afrique des individus : itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala.
- MARY A., 2000, *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, CERF.  
— 2002, « Prophètes-pasteurs : La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, 87 : 69-94.
- MAUSS M., 1970 [1938], « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de "moi" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVIII, repris dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1970 : 333-362.
- MEYER B., 1998, « Les églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la "tradition" », *Anthropologie et société*, 22 (1) : 63-83.
- MINELLI M., 2007, *Memorie e possessione. Saggi etnografici*, Perugia, Morlacchi Editore.
- MORELLE M., 2008, « Les enfants de la rue à Yaoundé (Cameroun) et Antananarivo (Madagascar) », *Autrepart*, 45 : 43-57.
- NKUKU C. & RÉMON M., 2006, *Stratégies de survie à Lubumbashi (RD Congo)*, Paris, L'Harmattan.
- NORET J. & PETIT P., 2011, *Mort et dynamiques sociales au Katanga (République démocratique du Congo)*, Paris, L'Harmattan (« Cahiers africains », 78).

- ORTIGUES M.-C. & ORTIGUES E., 1984, *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan.
- PETIT P. (DIR.), 2003, *Ménage de Lubumbashi, entre précarité et recomposition*, Paris, L'Harmattan.
- PONCELET M., ANDRÉ G. & DE HERDT T., 2010, « La survie de l'école primaire congolaise (RDC) : héritage colonial, hybridité et résilience », *Autrepart*, 54 (2) : 23-41.
- PORETTI M., HANSON K., DARBELLAY F. & BERCHTOLD A., 2013, « The Rise and Fall of Icons of "Stolen Childhood" Since the Adoption of the UN Convention on the Rights of the Child », *Childhood*, 0 (0) : 1-17, <<http://chd.sagepub.com/content/early/2013/04/09/0907568213481816>>.
- REYNOLDS WHYTE S., 1997, *Questioning Misfortune. The Pragmatics of Uncertainty in Easter Uganda*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DE ROSNY É., 1992, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala.
- RUBBERS B., 2006, « L'effondrement de la Générale des carrières et des mines. Chronique d'un processus de privatisation informelle », *Cahiers d'Études africaines*, XLVI (1), 181 : 115-133.  
— 2013, *Le paternalisme en question. Les anciens ouvriers de la Gécamines face à la libéralisation du secteur minier katangais (RD Congo)*, Paris, L'Harmattan.
- TILMAN S., 2001, « L'implantation du scoutisme au Congo belge », in J.-L. VELLUT (dir.), *Itinéraires croisés de la modernité Congo belge (1920-1950)*, Paris, L'Harmattan : 103-140.
- TREFON T. (DIR.), 2004, *Reinventing Order in the Congo. How People Respond to State Failure in Kinshasa*, London-New York, Zed Books.
- TURNER V. W., 1991 [1969], *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Ithaca-New York, Cornell University Press.
- WACQUANT L., 1999, « La mondialisation de la tolérance zéro », *Agone : Philosophie, Critique, Littérature*, 22 : 127-142.
- WILLIAMS G., 1994, « Why Structural Adjustment is Necessary and Why it doesn't work », *Review of African Political Economy*, 60 : 214-225.
- YENGO P., 2016, *Les mutations sorcières dans le bassin du Congo. Du ventre et de sa politique*, Paris, Karthala.
- YOUNG C. & TURNER T., 1985, *The Rise and the Decline of the Zairian State*, Madison, University of Wisconsin Press.
- ZEMPLÉNI A., 1975, « De la persécution à la culpabilité », in C. PIAULT (dir.), *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, Hermann : 153-219.

## RÉSUMÉ

Cet article propose d'examiner la fabrication des « enfants sorciers » à Lumbumbashi en République démocratique du Congo. À partir de cas ethnographiques, je propose ensuite de déplacer l'attention de l'analyse de la crise économique qui affecte le pays et la dynamique de déconstruction socio-familiale afin de focaliser sur la comparaison des dispositifs institutionnels qui agissent dans l'espace public katangais. Ainsi émergent clairement les modes de « penser » des institutions et la manière dont celles-ci produisent la catégorie d'« enfants sorciers ».

Mots-clés : République démocratique du Congo (RDC), Haut-Katanga, Églises de Réveil, enfance, enfants de la rue, institutions, Salésiens, sorcellerie.

## ABSTRACT

*The Institutional Construction of Child Witches in Lubumbashi (Democratic Republic of Congo).*— This article proposes to examine the institutional manufacturing of “child-witches” in Lubumbashi, in the Democratic Republic of Congo (DRC). Starting with some ethnographic casework, I then propose to shift the focus of the analysis from the economic crisis that affects the country and the dynamics of socio-familial deconstruction on comparing institutional apparatuses that act in the Katangese public space. This approach provides a clear reading of the ways in which institutions “think” and, as a result, how they reproduce the category of the “child-witch.”

Keywords: Democratic Republic of Congo (DRC), Haut-Katanga, childhood, institutions, marginality, Pentecostal churches, Salesians, street children.